¿QUÉ ES METAFÍSICA?

Martin Heidegger
Traducción directa de Xavier Zubiri.

¿Qué es Metafísica? La pregunta hace concebir la esperanza de que se va a hablar *acerca* de la metafísica. Renunciamos a ello. En su lugar vamos a dilucidar una determinada cuestión metafísica. De este modo nos sumergimos inmediatamente dentro de la metafísica misma. Con lo cual le procuramos la única posibilidad adecuada para que se nos ponga, ella misma, de manifiesto.

Nos proponemos, primero, *plantear* un interrogante metafísico; intentamos, luego, *elaborar* la cuestión que encierra y terminamos *respondiendo* a ella.

PLANTEAMIENTO DE UN INTERROGANTE METAFÍSICO

La filosofía, considerada desde el punto de vista de la sana razón humana, es según Hegel, el "mundo al revés". Por esto, la particularidad de nuestra empresa requiere una caracterización previa. Surge ésta de una doble característica del preguntar metafísico.

En primer lugar, toda pregunta metafísica abarca íntegro el problematismo de la metafísica. Es siempre el *todo* de la metafísica. En segundo lugar, ninguna puede ser formulada sin que el interrogador, en cuanto tal, se encuentre dentro de ella, es decir, sin que vaya *él mismo envuelto en ella.*

De aquí desprendemos, por de pronto, esta indicación: el preguntar metafísico tiene que ser en totalidad y debe plantearse siempre desde la situación esencial en que se halla colocada la existencia interrogante. *Nos* preguntamos, *aquí y ahora, para nosotros.* Nuestra existencia –en la comunidad de investigadores, maestros y discípulos- está determinada por la *ciencia.* ¿Qué esencial cosa nos acontece en el fondo de la existencia cuando la ciencia se ha convertido en nuestra *pasión?*

Los dominios de las ciencias están muy distantes entre sí. El modo de tratar sus objetos es radicalmente diverso. Esta dispersa multiplicidad de disciplinas se mantiene, todavía, unida gracias tan sólo a la organización técnica de las Universidades, y Facultades, y conserva una significación por la finalidad práctica de las especialidades. En cambio, el enraizamiento de las ciencias en su fundamento esencial se ha perdido por completo.

Y sin embargo, en todas las ciencias, siguiendo su propósito más auténtico, nos las habemos con "el ente mismo". Mirado desde las ciencias, ningún dominio goza de preeminencia sobre otro, ni la Naturaleza sobre la Historia, ni ésta sobre aquella. Ninguna de las maneras de tratar los objetos supera a las demás. El conocimiento matemático no es más riguroso que el histórico-filológico; posee, tan sólo, el carácter de "exactitud", que no es equivalente al de rigor. Exigir exactitud de la Historia sería contravenir a la idea del rigor específico de las ciencias del espíritu. *La referencia al mundo* que impera en todas las ciencias, en cuanto tales, las hace buscar el ente mismo, para hacer objeto de escudriñamiento y de fundamentación, en cada caso, el "que" de las cosas y su modo de ser. En las ciencias se lleva a cabo –en idea- *un acercamiento a lo esencia de toda cosa.*

Esta especialísima referencia al ente mismo en el mundo es sustentada y conducida por una *actitud* de la existencia humana, *libremente adoptada.* También en su hacer y omitir, pre y extracientíficos, el hombre tiene que habérselas con el ente. Pero la ciencia se distingue porque concede a la *cosa misma,* de manera fundamental, explícita y exclusiva, la primera y última palabra. En esta rendida manera del interrogar, del determinar y del fundamentar se lleva a cabo una sumisión al ente mismo, para que se revele lo que hay en él: Esta *servidumbre* de la investigación y de la doctrina llega a constituirse en fundamento de la posibilidad de un “propio”, bien que limitado, señorío directivo en la totalidad de la existencia humana. La especial referencia al mundo, propia de la ciencia, y la actitud humana que a ella nos lleva, no pueden entenderse bien sino luego de ver y captar qué es *lo que ocurre* en esa referencia al mundo. El hombre –un ente entre nosotros- “hace ciencia”. En este hacer acaece nada menos que la irrupción de un ente, llamado hombre, en el todo del ente y, en tal forma, que en esta irrupción y mediante ella, queda al descubierto el ente en su *qué* es y en su *cómo* es. Esta descubridora irrupción sirve, *a su modo,* para que por vez primera el ente se recobre a sí mismo.

Estas tres cosas: referencia al mundo, actitud e irrupción, traen consigo, en su *unidad radical,* una encendida *simplicidad y acuidad* del existir del hombre en la existencia científica. Si queremos captar de una *manera explicita* la existencia científica, tal como la hemos esclarecido, tendremos que decir:

Aquello a que se endereza esa referencia al mundo es *al ente mismo* –y a nada más.

Aquello de que toda actitud recibe su dirección es *del ente mismo* –y nada más.

Aquello en lo cual irrumpe la investigación para dilucidarlo es *en el ente mismo* –y nada más

Pero, cosa notable, en la manera misma como el hombre científico se asegura de lo que *más propio* le es, habla, precisamente, de *otro.*

Lo que hay de que inquirir es tan sólo el ente y por lo demás *–nada;* el ente sólo y- *nada* más; únicamente el ente, y fuera de él *–nada.*

¿Qué pasa con esta nada? ¿Es un azar que hablemos tan espontáneamente de este modo? ¿Será una manera de hablar, y nada más?

Pero ¿a qué preocuparnos de esta nada? La nada es lo que la ciencia rechaza y abandona por se *nadería.* Sin embargo, al abandonar así la nada ¿no la admitimos ya? Pero ¿podemos hablar de admisión si no admitimos *nada?* ¿No caemos con todo esto en una vana disputa de palabras? ¿No es *ahora,* precisamente, cuando la ciencia debiera poner en juego de nuevo su seriedad y sobriedad, puesto que lo único que le preocupa es *el ente?* ¿Qué puede ser la nada para la ciencia sino abominación y fantasmagoría?

Si la ciencia tiene razón, una cosa hay, entonces, de cierta: la ciencia no quiere saber nada de la nada. Y ésta es, en último término, la concepción rigurosamente científica de la nada. Sabemos de ella en la medida precisa en que de la nada, nada queremos saber.

La ciencia nada quiere saber de la nada. pero no es menos cierto también que, justamente, cuando intenta expresar su propia esencia recurre a la nada. Echa mano de lo que desecha. ¿Qué *discorde* esencia se nos descubre aquí?

Al reflexionar sobre nuestra existencia fáctica (de hecho) –una existencia determinada por la ciencia- hemos abocado a un *conflicto.* En ese *conflicto* se ha planteado un interrogante. En realidad no falta más que formular la interrogación:

¿Que pasa con la nada?

ELABORACIÓN DE LA CUESTIÓN

La elaboración de la cuestión acerca de la nada ha de colocarnos en aquella situación que haga posible la respuesta, o que patentice la imposibilidad de la misma. La ciencia admite la nada, es decir la abandona con indiferencia desde su altura como aquello *que no hay*.

Sin embargo, intentemos preguntar por la nada: ¿Qué es la nada? Ya la primera acometida nos muestra algo insólito. De antemano, suponemos en este interrogante a la *nada* como algo que "es" de éste u otro modo, es decir, como un ente. Pero, precisamente, si de algo se distingue es de todo ente. El preguntar por la nada –qué y cómo sea la nada- *trueca lo preguntado en su contrario.* La pregunta despoja a sí misma de su propio objeto.

Por lo cual, toda *respuesta* a esta pregunta resulta, desde un principio imposible. Porque la respuesta se desenvolverá necesariamente en esta forma: la nada "es" esto o lo otro. *Tanto la pregunta como la respuesta* respecto de a la nada son, pues, igualmente, un *contrasentido.*

No es, pues, menester la previa repulsa de la ciencia. La norma fundamental que suele adscribir comúnmente al pensamiento, el principio de que hay que evitar la contradicción, la *lógica* general, echa por tierra la pregunta formulada. El pensamiento, en efecto –que siempre es, por esencia, pensamiento de algo-, para pensar la nada tendría que actuar contra su propia esencia.

Puesto que nos está vedado convertir la nada en objeto alguno, estamos ya al cabo de nuestro interrogante acerca de la nada –suponiendo que en esta interrogación sea la *lógica* la suprema instancia y que el *entendimiento* sea el medio y el pensamiento el camino para captar *originariamente* la nada y decidir sobre su posible descubrimiento.

Pero ¿no es intangible la soberanía de la "lógica"? ¿No es realmente el entendimiento soberano en esta cuestión acerca de la nada? En efecto, sólo con su ayuda podemos determinar la nada y situarla, aunque no sea más que como un problema que se devora a sí mismo. Porque la nada es la *negación* de la omnitud del ente, es sencillamente el no ente. Con ello subsumimos la nada bajo la determinación superior del no, y, por tanto, de lo negado. Pero la *negación* es, según doctrina dominante e intacta de la "lógica", un *acto* específico del entendimiento. ¿Cómo entonces eliminar el entendimiento en nuestra pregunta por la nada, y sobre todo, en la cuestión de la posibilidad de formularla? Sin embargo, ¿es tan cierto lo que ahí damos por supuesto? ¿Representa el no, la negatividad y, con ello, la negación, la determinación *superior*, bajo la cual cae la *nada,* como una *especie de lo negado? ¿Hay nada solamente porque hay no, esto es, porque hay negación? ¿O no ocurre, acaso, lo contrario, que hay no y negación solamente porque hay nada?* Cuestión no resuelta ni tan siquiera formulada explícitamente. Nosotros afirmamos: *la nada es más originaria que el no y la negación.*

Si esta tesis resulta justa, la posibilidad de la negación como acto del entendimiento y, con ello, el entendimiento mismo, dependen en alguna manera de la *nada.* Entonces, ¿cómo pretende aquél decidir sobre ésta? ¿No descansará, en último término, el aparente *contrasentido* de la pregunta y de la respuesta acerca de la nada en la ciega *obstinación* de un entendimiento errabundo?

Pero si no nos dejamos despistar por la imposibilidad formal de la pregunta acerca de la nada y, a pesar de ellos, llegamos a formularla, tendremos que satisfacer, por lo menos, la exigencia fundamental de *toda* posible pregunta. Si vamos a *interrogar,* como sea, a la nada, es preciso que, previamente, la nada *se nos dé.* Es menester que podamos encontrarla.

¿Dónde buscar la nada? ¿Cómo encontrarla? Para poder encontrar algo, ¿no es preciso saber que está ahí? Efectivamente. Casi siempre ocurre que el hombre no puede buscar algo si no sabe, por anticipado, que está ahí lo que busca. Pero en nuestro caso lo buscado es la *nada*. ¿Habrá en último término un buscar *sin* esa anticipación, un buscar al que es inherente un *puro* encontrar?

Sea ello lo que quiera, lo cierto es que *conocemos la nada,* aunque no sea más que como algo de que hablamos a diario en todas partes. Y hasta podemos aderezar previamente, en una "definición", esta vulgar nada, desteñida en toda la palidez de lo obvio, que se desliza tan insensiblemente en nuestras conversaciones:

La nada es la negación pura y simple de la omnitud del ente.

Esta caracterización de la nada, ¿no es, al fin y al cabo, una indicación de la dirección en que únicamente podremos tropezar con ella? Es preciso que, previamente, *la omnitud del ente* nos sea dada para que *como tal* sucumba sencillamente a la negación, en la cual la nada misma habrá de hacerse patente.

Bien; pero aun prescindiendo de lo problemática que es la relación entre la negación y la nada, ¿cómo vamos a hacer nosotros –seres finitos- que el todo del ente sea accesible en sí mismo, en su omnitud, y, especialmente, que sea accesible para nosotros? Podemos, en todo caso, pensar en "idea" el todo del ente, negar en el pensamiento este todo así formado, y luego "pensarlo", a su vez, como negado. Pero por este camino obtendríamos el concepto formal de una nada *figurada,* mas no la *nada misma.* Pero la nada es nada, y si, por otra parte, representa la completa indiferenciación, no puede existir diferencia alguna entre la nada figurada y la nada "autentica". Por otra parte, ¿no es esta "autentica" nada aquel concepto *contradictorio*, bien que oculto, de una nada que es? Ésta ha de ser la última vez que las objeciones de entendimiento detengan nuestra búsqueda, que sólo una *experiencia radical* de la nada podría legitimar.

Cierto que nunca podemos captar absolutamente el todo del ente, no menos cierto es, sin embargo, que nos hallamos colocados en medio del ente, que de una u otra manera, nos es descubierto en totalidad. En última instancia, hay una diferencia esencial entre el *captar el todo* del ente en sí y *encontrarse* en medio del ente *en total.* Aquello es radicalmente imposible. Esto acontece constantemente en nuestra existencia.

Parece sin duda, que en nuestro afán cotidiano nos hallamos vinculados unas veces a éste, otras a aquel ente, como si estuviéramos perdidos en éste o aquel distrito del ente. Pero, por muy disgregado que nos parezca lo cotidiano, abarca, siempre, aunque sea como en sombra, el ente en total. Aun cuando no estemos en verdad ocupados con las cosas y con nosotros mismos –y precisamente entonces-, nos sobrecoge este "todo", por ejemplo, en el *verdadero aburrimiento.* Éste no es el que sobreviene cuando sólo nos aburre este libro o aquel espectáculo, esta ocupación o aquel ocio. Brota cuando "se está aburrido". El aburrimiento profundo va rodando por las simas de la existencia como una silenciosa niebla y nivela a todas las cosas, a los hombres, y a uno mismo en una extraña indiferencia. Este aburrimiento nos revela el ente en total.

Otra posibilidad de semejante patencia se ofrece en la *alegría* por la presencia de la existencia –no sólo de la persona- de un ser querido.

Semejante temple de ánimo, en el cual uno "se encuentra" de tal o cual manera, nos permite encontrarnos en medio del ente en total y atemperados por él. Este encontrarse, propio del *temple,* no sólo hace patente, en cada caso a su manera, el ente en total, sino que este descubrimiento, lejos de ser un simple episodio, es el acontecimiento radical de nuestro existir.

Lo que llamamos "sentimiento" no son ni fugaces fenómenos concomitantes de nuestra actitud pensante o volitiva, ni simples impulsos de ella, ni tampoco estados simplemente presentes con los que nos avenimos en una u otra forma.

Sin embargo, cuando estos temples del ánimo nos conducen de esa suerte frente al *ente en total,* nos ocultan, precisamente, la nada que buscamos. Y menos se nos ocurrirá ahora pensar que la negación del ente en total, que se nos hace patente en el temple, nos pueda colocar frente a la nada. porque esto sólo podría ocurrir, con pareja radicalidad, en un *temple* de ánimo que por su *más auténtico* sentido descubridor nos patentizara la nada.

¿Hay en la existencia del hombre un temple de ánimo tal que lo coloque inmediatamente ante la nada misma?

Se trata de un acontecimiento posible y, si bien raramente, real, por algunos momentos, en ese temple de ánimo radical que es *la angustia.*

No aludimos a esa frecuentísima inquietud que, en el fondo, no es sino un ingrediente de la medrosidad en que tan fácilmente podemos caer. Angustia es radicalmente distinto de miedo. Tenemos miedo siempre de tal o cual ente *determinado* que nos amenaza en un determinado respecto. El miedo de algo es siempre miedo a algo *determinado.* Como el miedo se caracteriza por esta *determinación* del *de* y del *a,* resulta que el temeroso y medroso queda *sujeto* a la circunstancia que le amedrenta. Al esforzarse por escapar de ello –de ese algo determinado- pierde la seguridad *para todo lo demás,* es decir, "pierde la cabeza".

La angustia no permite que sobrevenga *semejante* confusión. Lejos de ello, hállase penetrada por una especial tranquilidad. Es verdad que la angustia de... es siempre angustia por..., pero no por esto o lo otro. Sin embargo, esta *indeterminación* de aquello de qué y por qué nos angustiamos no es una mera ausencia de determinación, sino la imposibilidad esencial de ser determinado. Esto se ve patente en una conocida expresión.

Solemos decir que en la angustia "uno está desazonado". ¿Qué quiere decir este "uno"? No podemos decir de qué le viene a uno esta desazón. Nos encontramos así, y nada más. Todas las cosas como nosotros mismos se sumergen en una indiferenciación. Pero no como si fuera un mero desaparecer, sino como un *alejarse* que es un *volverse* hacia nosotros. [En] Este alejarse el ente en total, que nos acosa en la angustia, nos oprime. No queda asidero ninguno. Lo único que queda y nos sobrecoge al escapársenos el ente es este "ninguno".

La angustia hace patente la nada.

Estamos "suspensos" en angustia. Más claro, la angustia nos deja suspensos porque hace que se nos escape el ente en total. Por esto sucede que nosotros mismos –estos hombres que somos-, estando en medio del ente, *nos escapemos* de nosotros mismos. Por esto, en realidad, no somos "yo" ni

"tú" los desazonados, sino "uno". Sólo resta el puro existir en la conmoción de ese estar suspenso en que no hay nada donde agarrarse.

La angustia nos vela las palabras. Como el ente en total se nos escapa, acosándonos la nada, enmudece en su presencia todo decir "es". Si muchas veces en la desazón de la angustia tratamos de quebrar la oquedad del silencio con palabras incoherentes, ello prueba la presencia de la nada.

Que la angustia descubre la nada confírmalo el hombre mismo inmediatamente después que ha pasado. En la luminosa visión que emana del recuerdo vivo nos vemos forzados a declarar: aquello de y aquello por... lo que nos hemos angustiado era, realmente, nada. En efecto, la nada misma, en cuanto tal, estaba allí.

Con el radical temple de ánimo que es la angustia hemos alcanzado *aquel* acontecimiento de la existencia en que se nos hace patente la nada y desde el cual debe ser posible someterla a interrogación.

¿Qué pasa con la nada?

RESPUESTA A LA PREGUNTA

La única respuesta que, por de pronto, es esencial para *nuestro* propósito, la lograremos si prestamos atención al hecho de que la cuestión acerca de la nada ha sido planteada *realmente.* Para ello será preciso que reproduzcamos esa transmutación del hombre en su puro existir, que ocurre en toda angustia, para captar, tal como se presenta, la nada que en ella se patentiza. Esto exige, al mismo tiempo, que *apartemos* expresamente *aquellas* caracterizaciones de la nada que no *nazcan* directamente de nuestra entrevista con ella.

La nada se descubre en la angustia –pero no como ente. Tampoco está dada como objeto. La angustia no es una aprehensión de la nada. sin embargo, la nada se nos hace patente en ella y a través de ella, aunque, una vez más, no como si estuviese separada y "al lado" del ente en total que se presenta en la desazón de la angustia. Antes bien, decíamos: en la angustia nos sale al paso la nada a una con el ente en total. ¿Qué quiere decir este "a una con"?

En la angustia el ente en total se torna *caduco.* ¿En qué sentido? Porque la angustia no *aniquila* el ente para dejarnos como residuo la nada. ¿Cómo habría de hacerlo si la angustia se encuentra precisamente en la más absoluta *impotencia* frente al ente en total? Antes bien, la nada se manifiesta con y en el ente *en tanto que éste nos escapa en total.*

En la angustia *no* ocurre un *aniquilamiento* de todo el ente en sí mismo. Pero *tampoco* llevamos a cabo una *negación* del ente en total para así obtener la nada. Aun prescindiendo de que la angustia, en cuanto tal, le es ajena la formulación expresa de una declaración negativa, resultaría que, con una semejante negación (que debiera dar por resultado la nada), llegaríamos siempre demasiado tarde. Ya antes la nada nos ha salido al paso. Por eso decíamos que la nada nos sale al paso "a una con" el ente en total en cuanto que éste se nos escapa.

En la angustia hay un retroceder ante... que no es ciertamente un huir, sino una fascinada quietud. Este retroceso arranca de la nada. La nada no atrae, sino que, por esencia, rechaza. Pero este rechazo es, como tal, un remitirnos, dejándolo escapar, al ente en total que *se hunde.* Esta total

rechazadora remisión al ente en total que se nos escapa (que así es como la nada acosa a la existencia en la angustia), es la esencia de la nada: *el anonadamiento.*

No es un aniquilamiento del ente, ni se origina en una negación. El anonadamiento no se puede obtener tampoco sumando aniquilación y negación. *La nada misma anonada.* El anonadar no es un suceso como otro cualquiera, sino que por ser un rechazador remitirnos al ente en total que se nos escapa, nos hace patente este ente en su plena, hasta ahora oculta extrañeza, como lo *absolutamente otro* frente a la nada.

En esta clara noche que es la nada de la angustia, es donde surge la originaria "patencia" del ente *como tal ente*: que es *ente y no nada.* Pero este "y no nada" que añadimos en nuestra elocución no es, empero, una aclaración *subsiguiente,* sino lo que *previamente posibilita* la patencia del ente en general. La esencia de esta nada, originariamente anonadante, es: *que lleva, al existir, por vez primera, ante el ente en cuanto tal.*

Solamente a base de la originaria patencia de la nada puede la existencia del hombre *llegar* al ente y *entrar en él.* Por cuanto que la existencia hace por esencia relación al ente, al ente que no es ella y al que es ella misma, procede ya siempre, como tal existencia, de la patente nada.

Existir (ex-sistir) significa: *estar sosteniéndose dentro de la nada.*

Sosteniéndose dentro de la nada, la existencia está siempre *allende* el ente en total. A este estar allende el ente es lo que nosotros llamamos *trascendencia.* Si la existencia no fuese, en la última raíz de su esencia, un trascender; es decir, si de antemano, no estuviera sostenida dentro de la nada, jamás podría entrar en relación con el ente ni, por tanto, consigo misma.

Sin la originaria patencia de la nada no hay mismidad ni hay libertad.

Con esto hemos obtenido ya la respuesta a la pregunta acerca de la nada. La nada no es objeto ni ente alguno. La nada no se presenta por sí sola, ni junto con el ente, al cual, por así decirlo, adheriría. *La nada es la posibilitación de la patencia del ente, como tal ente, para la existencia humana.* La nada no nos proporciona el contraconcepto del *ente,* sino que pertenece originariamente a la esencia del *ser mismo.* En el ser del ente acontece el anonadar de la nada.

Pero hora es ya de que salga a la superficie un reparo largo tiempo reprimido. Si la existencia no puede entrar en relación con el ente, es decir, no puede existir sino sosteniéndose dentro de la nada, y si la nada sólo se revela originariamente en la angustia, ¿no habríamos de estar perennemente suspensos en angustia para poder existir? Pero, ¿no hemos reconocido nosotros mismos que esta angustia radical es *rara?* Y, sobre todo, todos nosotros *existimos* y nos las habemos con el ente –con el ente que no somos nosotros y que somos nosotros- *sin esta angustia.* ¿No será ésta una invención gratuita, y la nada que le atribuimos una exageración?

Pero ¿qué quiere decir que esta angustia radical sólo acontece en *raros* momentos? No quiere decir otra cosa sino que, por de pronto, la nada, con su originariedad, permanece casi siempre *disimulada* para nosotros. ¿Y qué es lo que la disimula? La disimula el que nosotros, de uno u otro modo, nos perdemos completamente en el ente. Cuanto *más* nos volvemos hacia el ente en nuestros afanes, tanto *menos* le dejamos escaparse como tal ente, y tanto más nos desviamos de la nada, y con tanto mayor seguridad nos precipitamos en la pública superficie de la existencia.

Sin embargo, esta constante, bien que equívoca, desviación de la nada, es conforme, dentro de ciertos límites, a su más propio sentido. En su anonadar, la nada nos remite precisamente al ente. La

nada anonada de continuo, sin que en el saber, dentro del cual nos movemos *a diario*, sepamos *propiamente* de este acontecimiento.

¿Qué testimonio más convincente de esta perenne y amplia –bien que disimulada- patencia de la nada en nuestra existencia que la *negación?* Pero ésta pertenece, según se dice, a la esencia del pensamiento humano. La negación se expresa *diciendo no* de algo que *no es.* Pero la negación no saca de sí misma el no ser de lo que no es para intercalarlo, por decirlo así, dentro del ente, como medio de diferenciación y contraposición a lo dado. ¿Cómo va a poder sacar la negación de sí misma el no, si solamente puede negar si le está previamente propuesto algo *negable?* Y ¿cómo lo negable, lo que hay que negar, puede considerarse como *afectado por el no,* si no es porque todo pensar, en cuanto tal pensar, tiene *ya* la vista puesta en el *no?* Pero el no, solamente puede hacerse patente sacando de su latencia lo que le da origen: el anonadar de la nada y, con él, la nada misma.

El no, no nace de la negación, sino que la negación se funda en el no, que nace del anonadar de la nada. Pero tampoco la negación es otra cosa que un modo de esa actitud anonadante, es decir, de esa actitud previa fundada sobre el anonadar de la nada.

Con esto hemos demostrado, *a grandes rasgos,* la tesis anteriormente enunciada: *la nada es el origen de la negación y no al revés.*

Al quebrantar así el poder del *entendimiento* en esta cuestión acerca de la nada y del ser, hemos decidido, al mismo tiempo, la suerte de la soberanía de la "lógica" dentro de la filosofía. La idea misma de la "lógica" se *disuelve* en el torbellino de un interrogante más radical.

Por mucho y muy diversamente que la negación –explícita o no- prevalezca en todo pensar, no es ella, por sí sola, testimonio suficiente de la patencia de la nada, patencia esencial a la existencia. Porque no podemos proclamar que la negación sea la única –ni siquiera la principal- actitud anonadante en que la existencia se encuentra sacudida por el anonadar de la nada.

Más abisal que la simple adecuación de la negación lógica es la crudeza de la *contravención* y la acritud de la *execración.* Hay más responsabilidad en el dolor del *fracaso* y en la inclemencia de la *prohibición.* Más abrumadora es la aspereza de la *privación.*

Estas posibilidades de la actitud *anonadante* –fuerzas con que la existencia sobrelleva, bien que sin llegar a dominarle, ese su hallarse arrojada- *no son especies de la mera negación.* Pero esto no les impide *expresarse* con un no y con una negación. Lo cual nos delata, de modo bien claro, la vaciedad y amplitud de la negación.

El que esta actitud anonadante atraviese de punta a punta la existencia, testimonia la perenne y ensombrecida patencia de la nada, que sólo la angustia nos descubre originariamente. Así se explica que esa *angustia radical* esté casi siempre reprimida en la existencia. La angustia está ahí: dormita: Su hálito palpita sin cesar a través de la existencia: donde menos, en la del "medroso"; imperceptible en el "sí, sí" y "no, no" del hombre apresurado: más en la de quien es dueño de sí; con toda seguridad, en la del radicalmente *temerario.* Pero esto último se produce sólo cuando *hay algo a que ofrecer la vida* con objeto de asegurar a la existencia la suprema grandeza.

La angustia del temerario no tolera que se *la contraponga* a la alegría, ni mucho menos a la apacible satisfacción de los tranquilos afanes. Se halla –más allá de tales contraposiciones- en secreta *alianza* con la serenidad y dulzura del anhelo creador.

La angustia radical puede emerger en la existencia en cualquier momento. No necesita que un suceso insólito la despierte. A la profundidad con que domina corresponde la nimiedad de su posible provocación. Está *siempre* al acecho, y, sin embargo, sólo *raras veces* cae sobre nosotros para arrebatarnos y dejarnos suspensos.

Ese estar sosteniéndose la existencia dentro de la nada, apoyada en la recóndita angustia, hace que el hombre ocupe el sitio a la nada. *Tan finitos* somos que no podemos, por propia decisión y voluntad, colocarnos originariamente ante la nada. Tan insondablemente ahonda la *finitud* en la existencia, que la profunda y genuina *finitud escapa* a nuestra libertad.

Este estar sosteniéndose la existencia en la nada, apoyada en la recóndita angustia, es un sobrepasar el ente en total: es la *trascendencia.*

Nuestro interrogante acerca de la nada tiene que poner ante nuestros ojos la *metafísica* misma. El nombre "metafísica" proviene del griego τα μετα τα φισικα. Este extraño título fue más tarde interpretado como designación del interrogante que se endereza "allende" -μετα, trans,- el ente en cuanto tal.

La metafísica es una *tras-interrogación* allende el ente, para reconquistarlo después, conceptualmente, *en cuanto tal y en total.*

En la pregunta acerca de la nada se lleva a cabo esta marcha allende el ente, en cuanto ente, en total. Se nos ha mostrado, pues, como una cuestión "metafísica".

Indicábamos al comienzo dos características de esta clase de cuestiones. En primer lugar, toda pregunta metafísica abarca la metafísica entera. En segundo lugar, en toda interrogación metafísica va siempre envuelta la existencia que interroga.

¿En qué sentido la cuestión acerca de la nada comprende y abraza la metafísica entera?

Acerca de la nada la metafísica se expresa, desde antiguo, en una frase, ciertamente equívoca: *ex nihilo nihil fit,* de la nada nada adviene. A pesar de que, en la explicación de este principio, nunca llega la nada misma a ser propiamente cuestión, sin embargo, este principio, por su peculiar referencia a la *nada,* delata la concepción fundamental que se tiene del *ente.*

La *metafísica antigua* entiende la nada en el sentido de lo que no es, es decir, de la materia sin figura que por sí misma no puede plasmarse en ente con figura y, por tanto, aspecto (ειδοσ) propio. Ente es aquella formación que se informa a sí misma y que, como tal, se representa en forma o imagen. El origen, la justificación y los límites de esta concepción del ser quedan tan faltos de esclarecimiento como la nada misma.

La *dogmática cristiana,* por el contrario, *niega* la verdad de la proposición: *ex nihilo nihil fit,* y da con ello a la nada una nueva significación, como la mera ausencia de todo ente extradivino: *ex nihilo fit-ens creatum.* La nada se convierte, ahora, en contraconcepto del ente propiamente dicho, del *summum ens,* de Dios, como *ens increatum.* También aquí la interpretación que se da de la *nada* nos delata la concepción del *ente.* Pero la explicación metafísica del ente se mueve en el mismo plano que la pregunta acerca de la nada. Las cuestiones acerca del ser y acerca de la nada quedan, ambas, preteridas. Por esto no es cuestión la dificultad de que si Dios crea de la nada tiene que habérselas con la nada. Pero, si Dios es Dios, nada puede salvar de la nada, puesto que lo "absoluto" excluye de sí toda nihilidad.

Este tosco recuerdo histórico muestra la nada como contraconcepto del *ente propiamente dicho,* es decir, como negación suya.

Pero si, por fin, nos hacemos problema de la nada, no sólo resulta que esta contraposición queda mejor precisada, sino que entonces es cuando se plantea la auténtica cuestión metafísica del ser del ente. La nada no es ya este vago e impreciso *enfrente del ente,* sino que se nos descubre como *perteneciendo al ser mismo del ente.*

"El ser puro y la pura nada son lo mismo". Esta frase de Hegel (*Ciencia de la lógica,* libro I, WW III, pág. 94) es justa. El ser y la nada van juntos; pero no porque ambos coincidan en su inmediatez e indeterminación –como sucede cuando se los considera desde el concepto hegeliano del pensar-, sino que el *ser* es, por esencia, *finito,* y solamente se patentiza en la trascendencia de la existencia que sobrenada en la nada.

Si, por otra parte, la cuestión acerca del ser en cuanto tal es la cuestión que circunscribe la metafísica, manifiéstasenos entonces que también la cuestión acerca de la nada es de tal índole que abraza la metafísica entera.

Pero, además, la cuestión acerca de la nada comprende la metafísica entera porque nos fuerza a hacernos problema del *origen de la negación;* es decir, nos fuerza a decidir sobre la legitimidad con que la "lógica" impera sobre la metafísica.

La vieja frase: *ex nihilo nihil fit,* adquiere entonces un nuevo sentido, que afecta al problema mismo del ser: *ex nihilo omne ens qua ens fit.* Sólo en la nada de la existencia viene el ente en total a sí mismo, pero según su posibilidad más propia, es decir, de un modo finito.

En segundo lugar, si la cuestión acerca de la nada es una cuestión metafísica, ¿en qué medida envuelve a nuestra existencia interrogante?

Caracterizábamos nuestra existencia como esencialmente determinada por la *ciencia.* Por tanto, si nuestra existencia, así determinada, se halla implicada en nuestra pregunta acerca de la nada, entonces la existencia debe tornarse problemática al plantearse ese problema.

La existencia científica debe su simplicidad y acuidad a la manera especialísima a como tiene que habérselas con el *ente mismo,* y únicamente con él. Puede la ciencia abandonar la nada con un gesto de superioridad. Pero al preguntar por la nada patentízase que esta existencia científica *sólo es posible* si, de antemano, se encuentra sumergida en la nada. Para comprenderse a sí misma, en lo que precisamente es, necesita *no* abandonar la nada.

La presunta sobriedad y superioridad de la ciencia se convierte en ridiculez si no toma en serio la nada.

Solamente porque la nada es patente puede la ciencia hacer del ente mismo objeto de investigación. Y solamente si la ciencia existe en virtud de la metafísica, puede aquélla renovar incesantemente su esencial cometido, que no consiste en coleccionar y ordenar conocimientos, sino en abrir, renovadamente, ante nuestros ojos, el *ámbito entero de la verdad* sobre la naturaleza y sobre la historia.

Sólo porque la nada es patente en el fondo de la existencia, puede sobrecogernos la completa *extrañeza* del ente. Sólo cuando nos desazona la extrañeza del ente, puede provocarnos *admiración.* De la admiración –esto es, de la patencia de la nada- surge el *¿por qué?* Sólo porque es posible el ¿por qué?, en cuanto tal, podemos *preguntarnos por los fundamentos y fundamentar* de una determinada

manera. Sólo porque podemos preguntar y fundamentar, se nos viene a la mano en nuestro existir el destino de *investigadores.*

La pregunta acerca de la nada nos envuelve a *nosotros* mismos –a los interrogadores. Es una cuestión metafísica.

La existencia humana no puede habérselas con el ente si no es sosteniéndose dentro de la nada. El ir más allá del ente es algo que *acaece en la esencia misma de la existencia.* Este trascender es, precisamente, *la metafísica;* lo que hace que la metafísica pertenezca a la "naturaleza del hombre". No es una disciplina filosófica especial ni un campo de divagaciones: es el *acontecimiento radical* en la existencia misma y como tal *existencia.*

Como la verdad de la metafísica habita en estos abismos insondables, su vecindad más próxima es la del error más profundo, siempre al acecho. De aquí que no haya rigor de ciencia alguna comparable a la seriedad de la metafísica. La filosofía jamás podrá ser medida con el patrón proporcionado por la idea de la ciencia.

Si realmente se ha hecho cuestión para nosotros el problema acerca de la nada, no habremos visto la metafísica por fuera. Tampoco podemos decir que nos hemos sumergido en ella. No podemos, de manera alguna, sumergirnos en ella, porque, por el mero hecho de existir, *nos hallamos ya siempre en ella:* φυσει γαρ ω φιλε, εϖεστι τις φιλοσοφια τη του ανδρος διανοια (Platón, Phaidros 279 a). Por el mero hecho de existir el hombre acontece el filosofar.

La filosofía –eso que nosotros llamamos filosofía- es tan sólo la puesta en marcha de la metafísica; en ésta adquiere aquélla su ser actual y sus *explícitos* temas.

Y la filosofía sólo se pone en movimiento, por una peculiar manera de poner en juego la propia existencia en medio de las posibilidades radicales de la existencia en total. Para esta postura es decisivo: en *primer lugar,* hacer sitio al ente en total; *después,* soltar amarras, abandonándose a la nada, esto es, librándose de los ídolos que todos tenemos y a los cuales tratamos de acogernos subrepticiamente: *por último,* quedar suspensos para que resuene constantemente la *cuestión fundamental* de la metafísica, a que nos impele la nada misma:

¿Por qué hay ente y no más bien nada?